

Nieves Paradela Alonso

**El País Real y El País Invisible:
la España descrita en los libros de viaje árabes
(siglos XVIII y XIX)**

1. Presentación

En una primera aproximación general y algo apresurada al tema que nos ocupa, pudiera parecer que el estudio del viaje árabe moderno y contemporáneo a Europa carecería de la importancia que tienen otros viajes y sus escrituras.

El primer factor que podría argüirse para mantener tal opinión es de orden interno y partiría de la constatación del declive de la civilización árabo-islámica tras su indudable dominio y esplendor medievales. Si entonces la obra de viaje fue uno de los géneros mayores de la alta cultura árabe clásica (con nombres tan destacados como Ibn Yubayr, Al-Idrisi o Ibn Battuta), ¿no sería lógico sospechar la desaparición del género tras la ya total decadencia de la cultura islámica a partir del siglo XV? Porque en una cultura falta de vigor y privada de influencia política efectiva, ¿para qué seguir viajando?, ¿quién patrocinaría tal viaje?, ¿con qué objetivos? Y sobre todo, ¿para qué narrarlo?

Sin embargo, el inconveniente mayor para otorgar hipotéticamente interés al nuevo viaje árabe (digamos el que emerge a partir del siglo XVIII, con algún antecedente en el siglo anterior) es la idea ampliamente extendida de que aquella decadencia, iniciada en época tardo-medieval, ha continuado hasta nuestros días y que, en consecuencia, no será fácil hallar obras dotadas de valor literario e intelectual que despierten la atención de lectores o académicos dedicados al estudio de la literatura de viajes.

El segundo factor que contribuye a asentar la idea de la supuesta irrelevancia del viaje árabe moderno, surge de la misma constatación anterior, pero añade nuevos actores. El mundo árabe, nunca despertado del todo de su secular declive, fue dominado a partir del siglo XIX

por las potencias europeas que no sólo conquistaron militar o políticamente el territorio sino que lo sometieron a otro dominio que se revelaría a la postre como más mucho más peligroso y duradero. Este dominio intelectual –conocido como “orientalismo”– a la par que subyugaba culturalmente a los árabes, los privaba –de cara a los otros– de toda iniciativa intelectual efectiva. La exotización (que fue el mecanismo de dominación y control del que se valió el orientalismo entendido a la manera saidiana)¹ estetizaba el territorio y a sus habitantes, pero en paralelo los convertía en meros objetos pasivos, entes privados de razón y de visión propia. Al mundo árabe se viajaba (y mucho, sin duda), pero pareciera que ellos, los árabes, no viajaban, no escribían, no pensaban a los otros. Por supuesto que este procedimiento de cosificación no se ha producido sólo con los árabes o dentro de contextos coloniales,² pero, sin duda, el que nos ocupa es uno de los ejemplos más destacados y característicos. Así pues, una primera aproximación al viaje árabe a España impone el cuestionamiento de tal premisa.

Acostumbrados a que la dirección de la mirada cultural predominante sea la norte-sur: alemanes, franceses, británicos o norteamericanos viajando a Portugal, España o Italia, y luego españoles, portugueses, italianos y, mucho más frecuentemente, franceses y británicos, todos ellos, viajando al sur (al Magreb o al Oriente árabe), ¿será posible que también los árabes –los sujetos pasivos en toda aquella historia de exotismos y génesis de tópicos culturales– hayan viajado a su vez al norte y hayan sometido a esos países y a esas culturas a una observación tan precisa o tan superficial como la que se daba en senti-

1 Me refiero evidentemente a Edward Said y a su importante y controvertida obra titulada *Orientalismo*. Un buen planteamiento crítico con sus tesis en Salvador Peña (2008).

2 Nosotros, los españoles, hemos sido una de las sociedades que hemos sufrido con más intensidad tal proceso de exotización por parte de los viajeros y novelistas europeos y norteamericanos. Hace pocos días, el conocido novelista español Antonio Muñoz Molina, se quejaba de aquella manera tópica y ¿antigua? de vernos: “Los pasodobles, las monteras, los trajes de luces, la grosera simbología de la sangre, la arena, la cornamenta, la espada. Era la España negra: la de los lugares comunes baratos del turismo, la de la intelectualidad extranjera que fingía apreciar nuestro exotismo y al mismo tiempo nos miraba de arriba abajo, brutos domados por un dictador y tan prisioneros de sus pasiones y sus rituales que no podían entrar seriamente en el mundo moderno” (*El País*: Suplemento cultural Babelia).

do contrario? ¿Habrán en lengua árabe un conjunto de textos en los que la generación de los viajeros y las sucesivas hayan aprendido a percibirnos y pensarnos?

Es evidente que sí, que en la cultura árabe moderna y contemporánea hay una literatura occidentalista y que dentro de ella destaca el libro de viaje dedicado a España, un destino y una visión que por razones fáciles de sospechar van a ser diferentes en raíz de los viajes y visiones árabes aplicados a otros países europeos.³ La marginalidad de España, también esto, fue incontestable.

Veremos que España, que para los europeos representaba una cierta anomalía histórica en comparación con los demás países de su entorno (debida en una parte muy destacada a su pasado árabe e islámico, y que en eso se cifraba su mayor atracción para el viajero), también para los árabes —y por las mismas o muy parecidas razones— resultaba un país muy especial, un país anómalo con respecto a Francia, Gran Bretaña, Alemania u otros. Pero hay que mencionar de inmediato que tal anomalía, cara a los árabes modernos no implicaba una actitud favorable o positiva hacia el país y sus habitantes, como una apresurada primera impresión podría hacer sospechar.

El viaje árabe a España, tanto el del XVIII como el del XIX, va a permitirnos plantear tres cuestiones fundamentales:

- a) La primera cuestión, ya aludida, es la del estatus de la visión, digámoslo así, subalterna con respecto a las dominantes, y su capacidad de alterar o transgredir las opiniones generadas por éstas. Un interrogante teórico que, en el caso que nos ocupa, podría dar lugar a la siguiente pregunta: ¿Analizaron los árabes de otra manera las causas de la decadencia española —de la que sabían por libros y luego vieron con sus propios ojos—, y en concreto aquella que culpabilizaba al dominio musulmán de la Península Ibérica de haber cercenado el pretendido desarrollo histórico natural de la nación? ¿Cuál es el peso que la civilización andalusí dejó en la historia española? ¿Fue España, precisamente por su poso árabe e islámico una nación querida y admirada por los viajeros árabes?

3 Para obtener una buena visión de conjunto sobre las características del viaje árabe a Europa, sus protagonistas, sus destinos e intereses, es útil la consulta a la obra de Saba Yared (1996)

- b) La segunda cuestión, tiene que ver, en su aspecto teórico, con el grado de aprovechamiento textual de unos viajes con respecto a otros anteriores. La cuestión afecta a todo tipo de viajes, desde los medievales a los actuales, y puede referirse tanto a cuestiones de documentación como a cuestiones de lecturas previas, selección de textos e informantes. En un grado superior, tal cuestión nos enfrentaría al asunto de las similitudes y disimilitudes entre viajes y escrituras. Conocer qué leyeron los viajeros de una nacionalidad concreta y en un momento histórico preciso es asunto de gran importancia como sabemos todos. En tal sentido, llegar a saber qué leyeron los visitantes árabes, tanto de obras de su propia tradición cultural, como de otras, es otro de los interrogantes a los que debemos dar respuesta.

En el caso de los viajeros del XVIII (embajadores marroquíes enviados por la corte del sultán a resolver cuestiones políticas con la monarquía española) es evidente que todos ellos son tributarios de los grandes geógrafos y viajeros musulmanes clásicos y que ello se deja notar tanto en la forma compositiva del texto como en su visión de lo que fue al-Andalus. Para escribir sobre la España coetánea a su tiempo, no podían, por el contrario, allegar tradición propia. Ahí la ayuda sólo podía venir de la variada documentación que obrase en la corte marroquí y de su propia y directa observación.

Sin embargo los viajeros del XIX (y los siguientes), si bien alguno más erudito no dejó de citar a los cronistas, geógrafos y viajeros musulmanes clásicos, prefirieron con mucho leer a historiadores y viajeros europeos que, antes que ellos, se interesaron por el país español. Y no sólo, como podría pensarse, para inspirarse o documentarse sobre la España actual a su tiempo, sino también para convertirlos en fuente autoritativa en lo referido a al-Andalus. Se trató de otro signo más del occidentalismo —o del europeísmo o del afrancesamiento para ser del todo precisos— que caracterizó a las élites culturales y políticas árabes a partir del siglo XIX. Aunque, y para demostrar que tal aculturación no fue acrítica, los viajeros no dejaron de discutir o decidieron directamente eliminar cualquier opinión que fuera inasumible por ellos. Por ejemplo: una cosa era que compartieran la admiración de un Gautier por la Alhambra y sus constructores y otra que aceptasen fácilmente el tópico, tan

habitualmente mencionado, de que los rasgos de individualismo, falta de espíritu colectivo, pereza o fatalismo (que muchos de los viajeros europeos o americanos atribuían sin dudarle a la herencia islámica) se debieran a un pretendido influjo de sus antepasados árabo-musulmanes.

- c) El punto anterior nos conduce a una última cuestión, que sería la de analizar la función precisa que tiene esta reapropiación de textos o ideas ajenas dentro de visiones culturales nuevas. El viajero árabe moderno (el del XIX en adelante) había leído mucho a los franceses (tanto a historiadores, como a geógrafos, viajeros y orientistas) y conocía bien su pensamiento. Pero no siempre, dos ideas o incluso dos tópicos iguales quieren decir lo mismo en dos obras distintas. Y más si ambas pertenecen a tradiciones culturales diferentes. Y ejemplifico: la fascinación que la Alhambra supuso para todos los viajeros occidentales del XIX en adelante, se da también en los árabes. No neguemos en esto tampoco un claro influjo del romanticismo con su devoción por las ruinas y los momentos finales y sublimes que los árabes recogieron de sus coetáneos europeos. Pero es más que evidente que esa Alhambra y ese fin de la civilización andalusí tenían para los árabes un añadido, un elemento especial del que carecía la mirada europea, y era el referido al modelo que el edificio y en general toda la historia andalusí significaban para el mundo árabe actual: un mundo —dijeron ellos— que debía mirar a esa parte de su pasado para hallar en él modelo de futuro y para evitar caer en los males que causaron su pérdida. Esta intensa proyección de la Alhambra sobre el presente, tan característica del viaje árabe a España, está ausente lógicamente del viajero europeo. Incluso de aquél que, impactado al constatar el fortísimo contraste entre la magnificencia del palacio árabe y la pobreza y miseria del entorno (es decir, del país real), llegase a añorar aquel tiempo de maravilla y a desear incluso su retorno. Así se expresaba Théophile Gautier tras recorrer la Alhambra:

Por mi parte, siempre he lamentado profundamente que los moros no hayan continuado siendo los dueños de España, la cual, ciertamente, no ha hecho más que perder con su expulsión (Gautier 1971: 307).

Un párrafo semejante podría haber sido escrito por cualquiera de los viajeros árabes del siglo XIX o de las primeras décadas del siglo XX,

en cuyas obras nos encontramos, de hecho, con frases casi idénticas a la que citamos. Una profunda similitud que, sin embargo, contiene a la par destacadas diferencias. Gautier era no sólo un romántico, sino sobre todo un exotista: sinceramente fascinado, como tantos, por la civilización árabe andalusí, su idea de que España hubiera debido guardar la esencia “mora” para ser un país desarrollado no carece, sin embargo, de un punto de frivolidad. Tan distintos a los europeos –léase franceses– le parecían aquellos españoles, tan presente aún estaba en ellos –según él– el espíritu oriental, que tan sólo en aquel Oriente de esplendor y barbarie podrían encontrar su ser auténtico. Y no se recató de decirlo con meridiana claridad y con ese estilo tan displicente con los que tantos viajeros y escritores extranjeros nos describieron hasta hace bien poco, según recordaba Muñoz Molina. Esto dijo Gautier:

El recuerdo de los moros sigue vivo en Granada. Dijérase que acaban de abandonar la ciudad y a juzgar por lo que de ellos queda es una lástima que así haya ocurrido. La España meridional necesita de la civilización africana y no de la europea, que no está en relación con el ardor del clima ni con las pasiones que inspira. El mecanismo constitucional no conviene más que a las zonas templadas; con más de 30° de temperatura, las constituciones se funden o estallan (Gautier 1971: 242).

Los viajeros árabes del XIX, con su ideología nacionalista alimentada de una singular admiración por la pasada gloria de al-Andalus, percibieron y destacaron en sus obras la decadencia española que también atribuyeron en alta medida al fin de la civilización andalusí. Idea compartida con los viajeros europeos, pero a la que los árabes confirieron un tono más directo y vindicativo. A partir de aquí, y dicho en términos muy generales, la visión de unos y de otros divergirá en grado sumo. Para los viajeros árabes, España era un país netamente europeo (atrasado y pobre, sí, pero europeo), y el ansiado y salvífico retorno de al-Andalus para restituir el esplendor pasado sólo lo enunciaron ellos para su propio mundo árabe, nunca para España.

Más adelante desarrollaremos y perfilaremos más esta idea.

2. El viaje árabe a España en el siglo XVIII

Dos viajeros resumen este período del viaje árabe a España. Se trata de dos embajadores de la corte del sultán marroquí Muhammad ibn Abdallah que fueron enviados a negociar con el monarca Carlos III sendos tratados de paz entre los dos estados, enfrentados esporádicamente por entonces a causa de los ataques a los enclaves de Ceuta y Melilla y por la captura de prisioneros. La firma de los tratos políticos iba acompañada de la liberación de cautivos musulmanes presos en España y por la entrega de algunos libros y manuscritos árabes.⁴

El primer viajero se llamaba Ahmad ibn Mahdi al-Gazzal y su viaje se efectuó en 1766. El escrito resultante del mismo fue titulado *Kitab natiyat al-ichtiyad fi-l-muhadana wa-l-yihad* (Consecuencia del esfuerzo en la paz y en la guerra).

El segundo viajero fue Muhammad ibn Utman al-Miknasi, estuvo en España nueve meses entre 1779 y 1780 y su obra es la rotulada como *Al-Iksir fi-fikak al-asir* (El elixir para la liberación de los cautivos).

Ambos textos se conservaron en manuscrito hasta su edición que aconteció en 1941 y 1965 respectivamente.

Se trató en ambos casos de viajes, diríamos hoy oficiales, pero que a pesar de serlo, resultan sumamente interesantes, porque aquellos dos embajadores-viajeros supieron trascender su estricta misión política y gracias a ello y a su indudable curiosidad y buena disposición a conocer el país, compusieron unos textos que sin duda están entre los más destacados de todos los que componen la nómina de los viajes árabes a España.

Fueron viajes minuciosamente realizados y minuciosamente anotados, en los que los viajeros describen una a una (a veces con rapidez, a veces con sumo detalle, en función de su importancia o en función de las atenciones que recibieron en ellas) las numerosas localidades que recorrieron: nada más y nada menos que 62 localidades entre ciudades y pueblos aparecen descritos en la obra de al-Gazzal y 81 en la de al-Miknasi.

Son escritos con un tono aún muy medievalizante (en ese gusto por agotar el detalle, por destacar el número de puertas o ventanas o

4 En Paradela Alonso (2005), se detallan las circunstancias de estos viajes y los siguientes.

columnas de un edificio, o el número de árboles y el tipo de especies que crecen en un patio de mezquita, en la profusión de fórmulas religiosas de condena al infiel cristiano cuando su susceptibilidad de musulmanes se veía atacada de una u otra forma), pero que más allá de la apariencia formal podríamos calificar con justeza de ilustrados. Ilustrados sí, sin que el término implique en este caso influencia directa de la Ilustración europea que tanto animó otros viajes a España.

Quiero decir que los viajes árabes del XVIII (es decir, los viajes marroquíes, pues no hubo otros), en su muy destacada importancia concedida a conocer la situación económica española, las industrias del país, su moneda, el estado de la sociedad en sus diversos estamentos, incluida la Iglesia, tienen muchos más puntos en común con el resto de viajes europeos a España en el mismo siglo que con los siguientes viajeros árabes que llegarán a España un siglo después. Viajes estos del XIX que, de forma general, desdeñarán saber e informarse del país real en su mucho más destacado interés por el pasado árabe del territorio.

Habrà que decir a favor de los embajadores marroquíes que ellos sí supieron en sus escritos mantener un loable (y seguramente difícil) equilibrio entre lo español y lo andalusí que luego desaparecería del todo en los viajeros posteriores, en los del XIX y XX, mucho más preocupados por rememorar las glorias y las derrotas del Ándalus pretérito que en conocer a fondo, y apreciar incluso en la justa medida, el país real, la nación y a la sociedad que a fin de cuentas es la que tenían delante.

El Ándalus de los embajadores del XVIII, dicho de manera esquemática, fue un al-Andalus más arqueológico que otra cosa: a través de las ruinas (algunas espléndidas) árabes conservadas en España, que desde luego recorrían entre emocionados y enojados al constatar que ahora se encontraban en manos cristianas, recordaron sí una civilización que un día fue la suya, aunque sin centrar en ese pasaje de la historia el objetivo único o predominante de su viaje español. Luego, lo vamos a ver de inmediato, todo cambiaría.

3. El viaje a España en el siglo XIX

Entre el último viaje marroquí de 1780 (y árabe en general, pues no hubo otras nacionalidades implicadas) y el siguiente transcurrió algo

más de un siglo. Es decir, que durante exactamente 105 años, España no fue visitada por los árabes o, al menos, no fue descrita de nuevo para las nuevas generaciones árabes. Se trata de una sorprendente circunstancia, para cuya explicación no faltan razones que habrán de hallarse tanto en la sustitución de España por Francia en el campo de la política exterior marroquí, como en la formación y aparición en el Oriente árabe de élites intelectuales y políticas interesadas en la elaboración teórica del pensamiento nacionalista árabe, verdadero impulsor del nuevo viaje a España.

Sean cualesquiera las razones, lo más llamativo es, sin embargo, que el nuevo viaje representa un giro copernicano con respecto al anterior, es decir al de los marroquíes. Salvo la continuidad en la lengua de escritura (el árabe), todo lo demás será distinto. Y en tal distinción, lo menos decisivo fue el cambio sufrido por el país de destino, (es decir, España), y lo más, las radicales transformaciones acontecidas en el propio mundo árabe, que recordemos hacia finales del XIX vivía los estertores del muy enfermo Imperio Otomano, habría sufrido ya la conquista militar francesa o británica de algunos países árabes —y temía que el resto pasase también a manos europeas como de hecho sucedió en pocos años—, y finalmente generaba un potente pensamiento nacionalista que inspiró las variadas modalidades de resistencia al invasor, lucha por la independencia y construcción de una nación libre y desarrollada.

En el siglo XIX, el viaje árabe a España está representado por una tríada de hombres y de obras, que, en puridad, podríamos reducir a dos, puesto que el primero (un viaje efectuado en 1885 por una delegación marroquí y luego redactado por el secretario de la comitiva)⁵ resulta más bien una pobre continuación del viaje marroquí anterior que un texto nuevo y moderno. Así pues, los ahora sí nuevos viajeros fueron un tunecino, Ali al-Wardani, que en 1887 llegó a España enviado por el sultán otomano Abdulhamit para confeccionar un listado de manuscritos árabes, y en segundo lugar un conocido intelectual y erudito egipcio, Ahmad Zaki, que entre 1892 y 1893, fue a España tras regresar de un Congreso de Orientalistas en Londres, para hacer algo parecido a lo que hizo al-Wardani: interesarse por el fondo de manus-

5 En Paradela Alonso (2005: 96-99) puede hallarse una completa referencia a este viaje.

critos árabes conservado en El Escorial y otras bibliotecas y presentárselo al gobierno egipcio

Este interés compartido por ambos por el legado intelectual andalusí nos da una pista sobre lo que será el rasgo más característico del nuevo viaje: su interés primero, predominante y total por al-Andalus, algo que queda explícitamente puesto de manifiesto en el título que al-Wardani eligió para su libro, *El viaje andalusí*, mención expresa a al-Andalus que luego imitarían muchos más viajeros posteriores en títulos como *Viaje al país de la gloria perdida*, *El pasado y el presente de al-Andalus*, *Guía de al-Andalus*, etc.

La implicación de lo dicho es obvia: los árabes modernos viajaron a España atraídos por una sola cosa, o al menos por una sola cosa en primera instancia: lo que les importaba, lo que les interesaba sobre todo era conocer en persona la región española que conservaba más monumentos árabes para, desde allí, reconstruir toda la historia andalusí y otorgar a tal historia un valor concreto en el presente. Un viaje nostálgico, si se quiere, pero no a la manera europea —porque los viajeros europeos andaban también, ya lo hemos mencionado, a su manera fascinados por todo aquello—, una reconstrucción del pasado —del suyo no lo olvidemos—, aunque pensando sobre todo en el presente. Ese al-Andalus fue para ellos tanto un modelo al que imitar (ese ideal que al final lleva consigo todo nacionalismo) como un modelo al que evitar en sus aspectos más negativos. El legítimo orgullo que los viajeros sentían por el esplendor de aquella parte de su historia no ocultaba, no sólo el dolor por su pérdida, sino sobre todo la preocupación de constatar que muchas de las circunstancias que entonces contribuyeron a acelerar la victoria cristiana (falta de unión entre los árabes, relajación del vínculo religioso, firma de pactos unilaterales con los enemigos) estaban reproduciéndose en el tiempo presente. Un tiempo, no olvidemos, de dominio colonial europeo sobre los países árabes (Túnez había caído en manos francesas en 1882 y ese mismo año Egipto pasó a ser regido por Gran Bretaña), de lucha por la independencia política y de esfuerzo por la creación de un pensamiento y una cultura modernos y desarrollados.

De España, y animados por este afán, se visita sobre todo el sur, Andalucía, y de esa región las tres ciudades emblemáticas de Córdoba, Sevilla y Granada. Un triángulo que en sí mismo representa el conjunto de la historia andalusí: Córdoba, el poder, el esplendor califal; Sevi-

lla, el poder más menguado, aunque brillante, de las Taifas, y sobre todo, el amor al arte y a la poesía; y Granada, el momento final del Islam peninsular y su derrota. Pero la más querida de todas es, sin duda alguna, Granada y, ya en ella, por supuesto la Alhambra: el recinto más visitado, más reproducido fotográficamente y mejor descrito en los libros de viaje de todos los monumentos o restos del arte árabe en España.

Ya antes me he referido a las posibles similitudes e incluso relaciones entre la visión europea de la Alhambra y la árabe. Son obvias y no voy a insistir en ellas: si existe un espíritu de época, un *Volksgeist*, y éste determina sus afectos, no hay duda de que la Alhambra es el monumento por antonomasia de la España del XIX (también de la del XX y tal vez de la del XXI).⁶

Pero también es posible identificar algún rasgo propio en la mirada alhambresca de los árabes, que la independiza hasta cierto punto de la de los viajeros europeos. En primer lugar, su carácter de monumento civil, no religioso, conectaba bien con la concepción que ellos tenían de al-Andalus, de su cultura, y desde luego de su propia ideología. El nacionalismo árabe fue un pensamiento que, aun sin desdeñar el componente religioso como un lazo entre los individuos, no confirió a la religión un papel descollante en la configuración nacional. Se era árabe, antes de musulmán o cristiano. La preferencia de la Alhambra sobre la mezquita de Córdoba (que sí fue, por el contrario el monumento preferido de los embajadores marroquíes) simboliza bien ese carácter civilizacional antes que religioso de al-Andalus y del futuro que ellos deseaban darse a sí mismos.

En segundo lugar, la Alhambra simbolizaba a la perfección tanto el esplendor andalusí como su final. Un momento de fulgor antes de la derrota total. Desde ese altozano, a la vez geográfico y metafórico, los viajeros contemplan todo el decurso de la historia andalusí que tanto se parece a la de los árabes en conjunto, desde el comienzo hasta el presente. Los viajeros reflexionan sobre su historia desde la Alhambra porque ellos mismos están contemplando su crisis (decadencia cultural y económica, pérdida de independencia, dominio extranjero sobre sus

6 En la España actual, la Alhambra es el monumento más visitado por nacionales y extranjeros. Durante 2006 el número de visitantes al recinto de la Alhambra fue de 2,1 millones de personas. No conozco ningún trabajo que haya estudiado las razones de esta preferencia y las implicaciones culturales de la misma.

países) desde un momento final, lamentando el mal estado de su nación y temiendo tener que llorar como Boabdil su pérdida definitiva. Así pues, es claro que más allá de concomitancias y similitudes aparentes, la querencia por la Alhambra de los viajeros árabes tuvo componentes que la diferenciaban en raíz de la de los europeos.

Mencionemos, sin embargo, que hay un ejemplo de cruce entre ambas querencias, muy curioso y que va a permitirnos añadir un rasgo a la visión árabe del monumento. Al-Wardani no pudo dejar de observar la afluencia de turistas extranjeros al monumento árabe. Lo señala en varias ocasiones:

Los turistas que llegan cada día a visitar la Alhambra son más de cien, la mayoría ingleses. Y ningún extranjero –sea cual fuere su grado de saber y su nivel de ahorro– perdería el tiempo o gastaría su dinero en visitar algo que no le reportase ningún beneficio, bien material, bien espiritual. Así pues, ese volcarse en tromba para visitar la Alhambra habla al perspicaz de su importancia para el mundo civilizado y de su valor para la sociedad industrial (Al-Wardani 1984: 55).

Y es confirmación de lo que digo el que yo viera a un grupo de fotógrafos situados en un lugar especial cerca de una de las puertas, sin más oficio que el de sacar fotografías del palacio. Cada pieza valía de 400, 500 ó 600 francos, y hasta es posible que alguna alcanzase los 1.000 francos. Todos estos fotógrafos son extremadamente ricos gracias a su trabajo. Reflexionemos sobre el saber y la industria y sobre cómo un pueblo que no había tenido hasta entonces en gran consideración este palacio, vive ahora de sólo fotografiarlo (Al-Wardani 1984: 57)

Es evidente que el viajero en estas citas no se limita a constatar el hecho de la existencia de turistas en la Alhambra, sino que está resaltando el que haya un más que notable interés europeo (británico en particular) por ella, un interés de tipo cultural y también material. Lo que al-Wardani dice a sus lectores es que la Alhambra es progreso, no mera nostalgia literaria, algo que ratifica la presencia europea en ella. Lo que hace al-Wardani, al final, es otorgar a Europa el papel de argumento autoritativo a su tesis sobre la importancia de al-Andalus, no sólo la que tuvo en el pasado, sino que tiene en el presente y para el futuro. Nuestra historia es admirable –viene a decir– no sólo porque lo digamos nosotros, sino porque ellos (los europeos, los occidentales) también lo dicen y reconocen. El nuevo tiempo en el que vivían los árabes, implicaba también que el pensamiento europeo (el de historiadores, literatos u orientistas) apareciera con profusión en sus obras, siempre para dar prestigio a sus propias opiniones.

Este cruce entre una percepción propia de su historia (muy bien simbolizada en el monumento de la Alhambra) y el claro influjo que en el pensamiento de estos viajeros árabes de finales del siglo XIX tuvo parte del europeo, nos permite atisbar el aspecto central de este nuevo viaje árabe a España, el que comenzado en la penúltima década del siglo XIX se prolongará, sin diferencias en raíz, hasta mediados del siglo XX. Un viaje cuyo motor no fue un mero sentimiento nostálgico, ni mucho menos un afán vindicativo que pretendiese reclamar territorios antaño poseídos por los árabes o los musulmanes. Las únicas tierras que estos políticos o escritores árabes reclamaban eran las suyas actuales (desde Egipto a Iraq), primero gobernadas desde Estambul y luego caídas en las manos de franceses, británicos o, para el caso palestino, israelíes.

Por el contrario, ese viaje español, narrado en árabe y para árabes, no es entendible más que si lo contemplamos dentro del contexto histórico-cultural que lo produjo: el nacionalismo árabe. No fueron viajes políticos en sentido literal (como sí lo fueron, por el contrario, los de los embajadores marroquíes del siglo XVIII, antes vistos), sino viajes ideológicos, en los que el componente cultural (localizar y confeccionar el listado de los manuscritos árabes depositados en bibliotecas españolas) desempeñaba un papel crucial. Se trataba de reconstruir una historia con lo que entonces parecía fundamental a los ojos de aquellos hombres ilustrados: el progreso intelectual, el orgullo del progreso científico y humanístico del Islam clásico.

En la asunción progresiva de la idea nacionalista –que sin ningún género de discusión fue la ideología dominante en el mundo árabe hasta comienzo de los años 70 del pasado siglo– desempeñó un papel importantísimo el nuevo tipo de educación implantado por los gobernantes locales o por las iglesias misioneras –fueran éstas francesas, inglesas, americanas o rusas–. En un conocido libro titulado *Arabic Thought in the Liberal Age* –básico para enmarcar el tema que nos ocupa–, su autor, Albert Hourani, decía lo siguiente, refiriéndose al caso oriental:

Under Abdülhamit the system of public schools had been extended: secondary schools had been set up in the provincial capitals, the professional schools for training officers and officials extended. Muslim Arabs of the great towns of Syria and Iraq began to go to these schools, learn foreign languages, become acquainted with new ideas; and from the schools they began to enter the public service. In the years immediately before 1914

there entered public life and came to political consciousness a group of such young men; pride in the Arab past was reinforced perhaps by the experience of living among those of different origin, and perhaps the unity which a common language confers became clearer in a place where not all shared it; their minds had been formed by the political ideas current in Constantinople as well as those which came to them from Cairo and Beirut (Hourani 1998: 284-285).

El paso de una enseñanza tradicional (centrada en las escuelas coránicas y en las grandes mezquitas-universidades como la Zaytuna en Túnez y el Azhar en El Cairo), que sólo ofrecía formación en los llamados saberes islámicos, a otra moderna (donde asignaturas como la historia, la geografía o las lenguas modernas organizaban el currículo) supuso un giro copernicano en el desarrollo cultural y político árabe, desempeñó un papel fundamental en la modernización del mundo árabe y fue decisivo para la conformación de la idea nacionalista. Significó, dicho de manera sumaria, la sustitución del concepto de *umma* (pertenencia genérica a la comunidad de musulmanes) al de *watan* (patria) —éste dotado de connotaciones más políticas que lo acercarían a la noción actual de estado— o *bilad* (nación). Así lo expresaba un destacado intelectual siro-libanés de mediados del siglo XIX, Butrus al-Bustani, él mismo fundador de un colegio laico y moderno en su Beirut natal: “The empire is our *watan*, but our country (*bilad*) is Syria” (Hourani 1998: 274).

Poco tardó la literatura, como es lógico, en reflejar este nuevo estado de cosas. Y nada extraño resultará entender el extraordinario auge que conoció por entonces (desde finales del siglo XIX) la novela histórica, no sólo pero sobre todo representada en la ingente producción —más de una veintena de novelas de las que dos recrearon parte de la historia andalusí— del libanés, luego asentado en Egipto, Yuri Zaidán (1861-1914) (Ben Lagha 2007: 209-220).

Aunque tampoco debemos olvidar la figura de Salim al-Bustani (1839-1883), el hijo del anteriormente citado Butrus al-Bustani, una de cuyas novelas titulada *Budur* (la obra es de 1872) narra la historia de amor entre el emir andalusí Abd al-Rahman I y la hermosa Budur (Bawardi/Zachs 2007). Las frecuentes menciones a la similitud entre la fértil naturaleza de al-Andalus y la de Siria (lugar de origen, no olvidemos, del emir) ejemplifican bien uno de los presupuestos elementales de todo pensamiento nacionalista, es decir, la continuidad histórica, la existencia ancestral de una nación. Así pues, toda la litera-

tura de tema histórico de este crucial periodo de la historia árabe contemporánea ha de verse dentro de la voluntad de afirmar la esencia de una comunidad histórica, cultural y política cuyos orígenes son antiguos y cuyo decurso histórico ha pasado por fases de tanta grandeza como fueron los muchos siglos de existencia del Islam andalusí.

Los viajeros árabes a España del siglo XIX conocían bien esa parte de su historia pasada y como intelectuales nacionalistas que eran la revivieron en sus obras, acompañándola de la testificación de su visita real al territorio que antaño la acogió, para que sus lectores aprendieran —esa dimensión didáctica está siempre presente en sus escritos— los evidentes logros del esplendor político y cultural andalusí, pero también los peligros que acechan a las naciones que dejan de mantenerse unidas, dejan de creer en sí mismas y conceden ventajas a quienes pretenden arrebatarles su independencia.⁷

No fue, en resumen, la mera nostalgia lo que impulsó a viajar a España a aquellos árabes del siglo XIX ni tampoco un afán exotista. Algo de ello hay, sin duda, en sus libros de viaje, aunque son elementos sólo entendibles dentro del marco ideológico que animó el viaje y su escritura.

Pero es evidente que en este correlato entre el pasado y el presente árabes había un tercer elemento que, en alguna medida, interfería en él. Al-Andalus ya no existía, es evidente, y los viajeros tenían que visitar sus vestigios (de nuevo menciono la Alhambra como monumento emblemático) en un país europeo que era además el causante de la pérdida de aquella extraordinaria civilización árabe pasada. ¿Qué significó, entonces y por ello, España? ¿Qué imagen presentaron a sus lectores de los españoles?

Digamos de inmediato que si para su interés primero, esto es, el de destacar el desarrollo de la civilización andalusí las opiniones de los europeos aparecían como un argumento autoritativo secundario, en lo que respecta a las opiniones que los viajeros dieron sobre los españoles y sobre España, la dependencia de las obras extranjeras (es decir, francesas) es total. Las palabras que leemos en los textos árabes de viajes están escritas en árabe, por supuesto, pero sus ideas son exac-

7 Paradelo Alonso (2006) estudia el proceso de mitificación de al-Andalus en el pensamiento árabe moderno a través de las obras de los escritores de los que tratamos.

tamente las mismas que podríamos leer en libros de viaje, de historia o en ensayos franceses. Y esto, referido sobre todo a las opiniones más negativas y críticas sobre nosotros, es decir, sobre los españoles. Los españoles contemporáneos, en la óptica de los viajeros, eran los herederos directos de aquellos cristianos que habían combatido a los musulmanes andalusíes y que, tras la victoria, habían convertido al país en el reino de la intolerancia religiosa, la ineficacia política y la decadencia económica. El español resulta ser, para ellos, un individuo celoso, perezoso (salvo el catalán, que siempre es excepción), falto de educación, nada amistoso con los extranjeros, trasnochador y amante de la juerga, poco dado al estudio y a la reflexión, resignado... y la nómina podría aumentarse con varios otros adjetivos de similar cariz.

Estas opiniones no son suyas, evidentemente, sino —como ya he dicho— de otros escritores franceses, pero que, al traducirlas y asumirlas, les dieron carta de naturaleza en el pensamiento árabe. Así decía un viajero sirio que visitó España en fecha algo más tardía a la que tratamos:

El carácter del español es colérico y nervioso. Esto quiere decir que lleva en su interior un fuego que le abrasa; es capaz de adormecer sus odios largo tiempo hasta que, cuando se le presenta la ocasión, estalla. Son crueles con los animales domésticos, crueles con los seres humanos, crueles consigo mismos. [...] La gente carece de los más elementales principios de educación que existen en las naciones civilizadas, como Francia, Inglaterra, Alemania y otras. Así, los ves fumando en todos los sitios —públicos o privados—, escupiendo en el tren, en el bar, en pensiones, hoteles e iglesias [...] (Kurd Ali 1923: 160, 178).

La explicación a esta llamativa exportación de un tópico sólo es entendible por dos razones: primero porque esas ideas foráneas les aportaron el conocimiento que ellos mismos no obtuvieron con su contacto real con España o los españoles (mencionemos que las estancias de los viajeros fueron por regla general muy breves, ninguno hablaba español y tampoco procuraron establecer contactos personales y directos con la gente) y segundo porque esa visión tan ensombrecida casaba bien con su voluntad de iluminar exageradamente la antigua civilización andalusí. “Ved en lo que se ha convertido aquel pueblo que expulsó de su territorio a los árabes, a los musulmanes que, entonces, poseían saber, cultura y poder”, vinieron a decir a su manera los viajeros árabes modernos.

De esta manera, algo que fue generado por parte del pensamiento europeo sobre otro pueblo europeo, y que reproducía casi al pie de la letra lo que simultáneamente decía de los árabes, fue incorporado al pensamiento de éstos sin ningún cuestionamiento. El tópico fue el mismo, en efecto, aunque no su génesis ni su función.

Qué lejos quedaban aquellos textos de los embajadores marroquíes en los que, a pesar de sus invectivas contra los curas españoles, a pesar de su nada disimulado disgusto al comprobar que mezquitas y palacios árabes fueran entonces administrados por españoles, la España real interesaba por algo más que por haber sido un día el solar en el que aconteció al-Andalus. Claro que también cabría preguntarse sobre el grado de interés real que un país como aquella decadente España, con tan poco peso político en la esfera internacional y tan menguada presencia colonial en el mundo árabe podría haber despertado en aquellos cultos nacionalistas árabes tan poco aficionados a exotismos, colores locales y para quienes el modelo indiscutible de país desarrollado era, sin duda, Francia.

Bibliografía

Obras árabes de viaje citadas en el artículo

Al-Gazzal, Ahmad ibn Mahdi (1968): *Kitab natiyat al-iytiḥad fi-l-muhadana wa-l-yihad* (Consecuencia del esfuerzo en la paz y en la guerra). Lo presenta, texto árabe, con notas, comentarios e índices el profesor Alfredo Bustani. Larache: Publicaciones del Instituto General Franco para la Investigación Hispano Árabe, 1941. Existe una traducción (parcial) al francés por Gourgos, A.: *Ambassade marocaine en Espagne au 18 siècle*.

Al-Wardani, Ali (1984): *Al-Rihla al-andalusīyya* (El viaje andalusí). Edición de Abd al-Yabbar al-Sharif. Túnez: Maṭbaʿat Fann aṭ-Tibāʿa.

Ibn Uthman al-Miknasi, Muhammad (1965): *Al-Iksir fi-fikak al-asir* (El elixir para la liberación de los cautivos). Edición de Muhammad al-Fasi. Rabat: Centro Universitario para la Investigación Científica, Universidad Muhammad V.

Kurd Ali, Muhammad (1923): *Gabir al-Andalus wa-hadīruha* (El pasado y el presente de al-Andalus). Cairo: Al-Matbaʿa al-Rahmaniyya.

Zaki, Ahmad (²1984): *Al-Safar ilā-l-muʿtamar* (El viaje al Congreso). Cairo: Bulaq.

Bibliografía general

- Bawardi, Basilius/Zachs Fruma (2007): "Between 'Adab al-Rihlat' and 'Geoliterature': The Constructive Narrative Fiction of Salim al-Bustani". En: *Middle Eastern Literatures*, 10, 3, pp. 203-217.
- Ben Lagha, Zaïneb (2007): "Le roman historique". En: Hallaq, Boutros/Toelle, Heidi: *Histoire de la littérature arabe, 1800-1945*. Paris: Sindbad/Actes Sud., pp. 209-220.
- Gautier, Téophile (1971): *Viaje por España*. Mateu.
- Hallaq, Boutros/Toelle, Heidi (eds.) (2007): *Histoire de la littérature arabe, 1800-1945*. Paris: Sindbad/Actes Sud.
- Hourani, Albert (1998): *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Muñoz Molina, Antonio (2008): "Arte de matar". En: *Babelia* (Suplemento Literario del periódico *El País*), 864, p. 10.
- Paradela Alonso, Nieves (2005): *El otro laberinto español. Viajeros árabes a España entre el siglo XVII y 1936*. Madrid: Siglo XXI.
- (2006): "El viaje y la historia: el mito de al-Andalus en los modernos viajeros árabes a España". En: *Revista de Filología Románica*, IV, pp. 245-265.
- Peña, Salvador (2008): "La desaparición de Oriente: Edward W. Said y sus detractores". En: *Mirada a Oriente* (vv.aa). Madrid: Orquesta y Coro Nacionales de España, pp. 109-129.
- Saba Yared, Nazik (1996): *Arab Travellers and Western Civilization*. London: Saqi Books.
- Said, Edward (2002): *Orientalismo*. Trad. María Luisa Fuentes. Madrid: Debate.